

横浜市立大学論叢人文科学系列 2016 : Vol.67 No.1

イエスと悪魔祓い ——「二つの極」再考のための試論

三 上 真 司

先ごろ私は『レリギオ 〈宗教〉の起源と変容』という書物を上梓したが、その「あとがき」の最後で次のように書いた。

「本書を書き終える頃になると一つだけ心残りが次第に募るようになっていった。それはキリスト教の扱いである。本書では「キリスト教」＝「第二の極」という書き方を随所でしたが、それが粗雑な単純化だったことについては、書き進めていくうちに私自身も自覚的になっていった。キリスト教の内部にも「第一の極」から「第二の極」への変様の過程があったと考えるべきであるし、「第二の極」への完全な以降などというものがありうるのかどうか再考すべきであるかもしれない」¹。

その課題にさっそく取り掛かりたいと言いたいところなのだが、その前におさらいをする必要がある。「宗教」の歴史を記述する枠組みとして私が用いた「二つの極」という観点について再確認しておこう。まず、ピエール・ジゼルのわかりやすい説明を以下に示す。

「世界と関わるうえで、古代の宗教は根本的に儀式的なものだった。執り行われるべき儀式があり、神話は儀式に伴うものだった。儀式は、異国の者であれ通りすがりの者であれ誰によっても、特定の場所で執り行うべきものであって、それがなければ悪疫やありとあらゆる天変地異が起りかねないものだった。執り行われるべき儀式はあるが、信仰上の宣誓も内

1 三上真司：『レリギオ 〈宗教〉の起源と変容』（2015）春風社、p.388-389。

面的な反省もそこにはなかったのである」²。

これは「第一の極」の説明である。「第一の極」における宗教は本質的に儀式的であり、より含蓄のある言葉を使うならば、祭祀的であった。今日では、儀式あるいは祭祀という言葉は何か非常に特殊で非日常的な営みのように感じられるが、「第一の極」においては、人間の集団や共同体がその成員間の結束や絆を確認するための行為だった。それは共同体の自己確認や自己主張の行為であり、小は家族、大は国家にいたる様々な集団が、その存在を再確認するための行為であった。こうした行為が「宗教」の本源的な形式であり、“religio”という名詞の根底にある“religare”“という動詞が指し示していた行為群でもあった、と一般化して構わないであろう。『レリギオ』は、動物の狩猟や骨の保管というプリミティヴな形態から始めて、家の建設やイニシエーションや供犠といった行為のうちに“religio”の原初形態の実例を見出した。そして、その「第一の極」の「宗教」が土着的な文化や伝統から遊離していくプロセスを、イスラエルとギリシアの「宗教」は今日のわたしたちに具体的に示してくれる。Religioが「第一の極」からそのようにして遊離して行き着く先が「第二の極」としてのキリスト教であった。

こうした問題設定においては、キリスト教が特定の土着文化や伝統からきれいさっぱり絶縁し完全に精神主義化してしまった「宗教」という単純化された形で捉えられざるをえないのは、ある程度やむを得ないことであった。それは、「第一の極」から「第二の極」への移行の過程で「宗教」がどのような変貌を蒙るかということを問題意識の前面に立てている限り、キリスト教は「第二の極」として、理念化された一種の極限としてしか考察されないからである。しかし、いったん両極間の移行が素描された後で、改めてキリスト教を俎上にあげようとするとき、そうした単純な仕

2 Pierre Gisel: *Qu'est-ce qu'une religion ?*, p. 55.

方で扱うことはもはや許容されないだろう。キリスト教も、元をたどれば、ユダヤ人社会の片隅で細々と開始されたイエスの活動に出発点をもつからであり、その活動にその土地や時代に固有の要素、後の精神主義化したキリスト教からはおよそかけ離れた「第一の極」の要素が染み込んでいなかったはずはないからである。そして実際、(同じ問題設定というわけではないが、ある種の類似性が成り立つ) 想定に基づく研究が数十年前から一つの無視できない潮流を形成してきたことは、「イエス運動」を前面に掲げるドイツの社会史的研究やジーザス・セミナーの動向が具体的な証言を提供してくれるように思われる。しかし、そうした既存の研究動向を始めてから視野に入れてそこに定位するようなことはせずに、私は、あくまで「第一の極」から「第二の極」への移行という歴史的観点に基づき、『レリギオ』で示された問題意識に立って考えていくことにしたい。イエスの活動に焦点を当てながら、それを「第一の極」から「第二の極」への移行を再考する機会と捉えたいのである。この論文は、そのための手始めとなるであろう。

I. ブルケルト再論

私が『レリギオ』を構想し始めた頃、すでに私は儀式・祭祀といった「第一の極」特有の「宗教」のあり方からキリスト教を見直そうとする解釈者がいることは知っていた。たとえばRichard E. DeMarisの“The New Testament in its Ritual World”をある程度読んでいた。儀式という観点からキリスト教の生成過程を検討しようとする試みが出てきたのだな、という漠然とした感慨をもって読み始めたが、読破するにはいたらなかったし、この書物をさらに掘り下げようという意欲が湧くほど関心が掻き立てられることもなかった。ましてや、このような研究がどのような学派や潮流を背景にして成り立ったものであるかを追跡することもなかった。そこ

まで深入りするほどの余裕がなかったこともあるのだが、別のもう少し原理的な理由もあった。それは、儀式・祭祀的な「宗教」とキリスト教との間にのり越えがたい壁があるように思われたからであり、その壁をのり越えるような試みに対しては少し懐疑的にならざるを得ないように感じていたからである。そうした懐疑的な態度にはそれなりの理由があった。私の「宗教」理解に大きな影響を与えた理論家にヴァルター・ブルケルトがいるが、ブルケルトは、秘儀宗教とキリスト教を同化するような理解を示すことはせず、その相違を極力強調する立場をとっていたからである。私はその立場に基本的に同意していた。

ブルケルトは秘儀宗教とキリスト教の相違点について『古代秘儀祭祀』でかなりのスペースを費やして自説を述べていた。いま改めてその部分を読み直してみると、やはり依然として納得せざるを得ないと感じる部分が多くある一方で、同意を控えたいと思う部分も多少見えるようになった。確かに、秘儀祭祀とキリスト教との間にのり越えがたい壁があって両者を隔てていることは確かに否定できないと思われる一方で、そのブルケルトが繰り出す個別の主張には少なからず異論をさしはさむ余地があると今の私には思えるようになった。その点を簡潔に述べることにしよう。

まず秘儀祭祀とキリスト教のもっとも明瞭な相違点は、キリスト教にはユダヤ教から受けついだ遺産に加えそれ自身のおびただしい文書群の遺産が存在するのに対して、秘儀祭祀にはそれに見合うような本格的な文書がついに発見されなかったという事実である。この事実はさらにいっそう原理的な相違点を示唆する。つまり、キリスト教徒は基本的に文字や言葉によって媒介・形成される概念的な信仰によって自らのアイデンティティーを築き上げたのに対して、秘儀祭祀はそのような概念的媒体に訴えなかったしまたそれらを必要としなかった。秘儀祭祀が秘儀参加者に提供するの、は、直接体験のみであった。確かにその体験は強烈な印象を与え持続的な

記憶という形で脳裏に刻印されただろう。しかしその体験は「語りえないもの (arrheta)」であった。ただ受容するしかないもの、他者と共有したり伝達したりすることのできないものという消極的な意味での「語りえないもの」であった³。秘儀参加者が非参加者と異なる点といえば、このような体験を所有しているか否かという点に尽きる。その所有は、記憶の保持ということ以上の意味をもつことはない。それは伝達も共有もされない孤立した個人の経験にとどまるのである。それに対して、文書や言葉を通して同じ信仰を共有することは、信徒たちに自他を厳密に区別することを可能にする。それによって、秘儀祭祀には原理的に見出せないキリスト教徒の凝集性が生じる。こうした凝集性に、一神教的な自己完結性や、経済的自立や生物学的自己再生産の奨励などが結びつくことで、より強固な求心的運動が生み出されていった。信徒たちは「教会」という場に集結して「新たな民」を形成していくようになる。それに比べると、ディオニューソス祭祀の女信徒の集団は「私的クラブ」⁴と呼ぶしかないほどの一時的結合力しかもっていなかった。キリスト教を「宗教」と呼ぶならば、秘儀祭祀はおおよそ「宗教」と呼ばれるに値しない、とブルケルトは強調するのである。

ブルケルトの秘儀祭祀に対するこのような消極的な見解は、実はポジティブな裏面をもっている。キリスト教の自己完結性とは言い換えれば排

3 Walter Burkert: *Antike Mysterien*, C.H.Beck(1982), p.58. こうした直接体験 vs 概念的教義という対比は言うまでもなく正しいように見えるが、キリスト教の発端に目を向けるとそのような理知的なキリスト教理解は途端に怪しいものとなる。その発端にある「イエス運動」は文字を読めなかった人間のための運動であった（そしてイエス自身も文字が読めなかった）という想定が一部でなされており、私もそうではないかと考えるようになった。もしこの想定が正しいならば胎動期におけるキリスト教も他の秘儀祭祀と同じく概念的教義とはほとんど無縁の集団だったことになる。Catherine Hezser: *The Jesus Movement as a "Popular" Judaism for the Unlearned*, in von Gemünden, Petra and Horrell, David G. and Kuechler, Max, (eds.), *Jesus - Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 79-104.

4 Burkert: *Antike Mysterien*, p.53.

他性でもあるのだが、それに対して、古代の秘儀宗教はもっと人間的な側面をもっていた。秘儀祭祀の神は嫉妬深い神ではなかった。古代の祭祀の社会は、異端排除などを決してしない「開かれた社会」だった⁵。それは神々の共存を当然のことと見なし。祭祀間の横のつながりや連帯の意識を何よりも尊重したのであった。「第一の極」の「宗教」は何よりも「(他の人間や集団との) 連帯」に重きを置くものだった。

いまこの箇所を再読するとき、私は、少なくともその基本的な論点に関しては同意せざるをえないと感じるのだが、しかし少し引っかかる点があることも確かである。「新たな民」を形成しようとする運動は、あくまでこの世界の中に固有の居場所と共同体を作ろうとする、つまりこの世界の中で虚構的な家族的組織体を作ろうとする運動であった。このような運動に結実する運動の性格をキリスト教と共有する「第一の極」の「宗教」が皆無だったかという点、決してそうではなかった。ディオニューソス祭祀にも「新たな民」を志向する運動があったことは紀元前192年のパッカナリア事件が示唆しているものであり、ブルケルト自身もこのことを記している⁶。秘儀祭祀とキリスト教の境界は場合によっては非常に流動的になるように思われるのである。

しかし、そのような点は些事に属するかもしれない。それよりもはるかに重要な点を指摘しよう。確かに、キリスト教の「教会」に類する強固な組織は古代秘儀祭祀には存在しなかった。ディオニューソス祭祀の担い手は一所不在の「放浪する霊能者 (wandernde Charismatiker)」と分類できるタイプの人間たちだった。このタイプについてのブルケルトの記述をそのまま引用しよう。

5 Burkert: *Antike Mysterien*, p.51

6 Burkert: *Antike Mysterien*, p.54.

「(放浪しながら治療や奇跡行為を行う) 霊能者が目立つようになるのは古代晩期の精神史においてだが―――テュアナのアポロニウスやアボヌティコスのアレクサンダーが思いおこされよう―――、しかし、プラトンが名指しているように(『パイドロス』248e)、「占い師の生あるいは宗教的儀式にたずさわる生」は、実はとても古くからある。浄化や聖別を提供する「放浪する預言者や司祭」は、アルカイック期にはエピメニデスのような人物の内に現われているし、古典期においても断片集『カタルモイ (浄め)』を著したエムペドクレスが独特な範例を提供している。ギリシア神話もメランプースやカルカースやモプソースたちに、それに類する役割を負わせている。デルヴェニ・パピルスが「神聖なものを職人技とする者」について語るとき、それはこのタイプの人々をもっとも簡潔に特徴づけているのである。放浪する霊能者たちは神聖なものを手で作り出す職人なのである」⁷。

しかし、数ページ後で、ブルケルトは、エウリピデス作『バツカイ』の「放浪する」ディオニューソスの秘儀祭祀が形を変えながらローマ帝国に広がった経緯に触れた後で、次のように述べている。

「さらに、別の宗教的方向性をもつ放浪する霊能者も存在する。テュアナのアポロニウスやアボヌティコスのアレクサンダーはピュタゴラスに遡るし、ユダヤ教-終末論的伝統にはイエスやパウロがいる。ディオニューソス=バツコス=バツコス=個々のティアッソスにとっては依然として秘儀神なのである」⁸。

つまり、「キリスト教」の始まりの地点にいるイエスやパウロも一所不住の「放浪する霊能者」の伝統に連なるものであることについて、ブルケ

7 Burkert: *Antike Mysterien*, p.35-36.

8 Burkert: *Antike Mysterien*, p.38-39.

ルトは百も承知なのである。彼らの活動を個別に見れば、それはピュタゴラスやエムペドクレスの時代から定着していた行動パターンを踏襲したものにはすぎない。では、あの秘儀祭祀とキリスト教の区別は一体何だったのか？ それは、つまり観点を使い分けているということにすぎないのであろう。両者を峻別することが問題である文脈では、キリスト教を明確な自己規定に基づく信仰や確固とした教会組織の存在という観点で捉え、それと秘儀祭祀の相違点をブルケルトは強調する。それはキリスト教の歴史を後から見た場合の整理というものである。しかし、イエスやパウロが活動しているその時代に視点を置いてみるならば、つまりまだキリスト教なるものが存在していない時期に身を置いてイエスやパウロを眺めるならば、そこに見られるのは「放浪する霊能者」の活動だけなのである。

ブルケルトの見解の別の側面を見てみよう。ブルケルトは、秘儀祭祀の核心を「セラピー (Therapie)」という言葉で言い表す⁹。この言葉は。心身の不調を取り除く治療という本格的な意味にもなるし、死の不安を除去する「癒し」あるいは「気休め」という軽い意味で理解することもできる。「秘儀祭祀の神は精神科医である」¹⁰という一文をそのまま受け取るならば、この「セラピー」は今日の精神科医が提供する多様な業務をカバーするものであると理解して構わないだろう。しかしブルケルトの意図は明瞭で、肝心な点は、「セラピー」が目指すことはあくまで現世的なことに限定される、という点である。セラピーはあくまで、人間がこの世界で生きていくことにとって障害となるものを除去することにその存在理由がある。つまりブルケルトにとって、秘儀祭祀はこの世界に生きる人間のために存在するものであって、この世界を超越したり死をのり越えるといった「宗教」的な課題を自らに課しているわけではない（ここでの「宗教」は、もちろん、キリスト教の意味で使っている）。秘儀宗教は死後の世界を儀式的に

9 Burkert: *Antike Mysterien*, p.25.

10 Burkert: *Antike Mysterien*, p.24.

再現し、浄福にみちた死の場面を参加者に体験させることによって、死に対する不安を取り除くことにあるとよく言われる。しかし、その場合の力点は、この世界にいる人々の心理的安定にあるのであって、来世に対する信仰ではなかった。秘儀祭祀とともに、宗教が現世から来世に方向転換したということはないのである。

「よくなされる仮定とは逆に、いわゆる東方から来た神々やその祭祀によって、宗教が来世へと方向転換をしたということはない。…異教徒が見たように、死や死者に対する関心を中心になったということは、依然としてキリスト教の特異な点の一つなのである――全身灰色覆われた墓掘り人の宗教だ、と異教徒たちは思った。このようなイメージを喚起する異教徒の秘儀祭祀は存在しなかった。死んでこの世界から離別するように求める秘儀祭祀もなかった」¹¹。

このようなブルケルトの見解を、『レリギオ』の言葉で言い直すと、秘儀祭祀はあくまで「第一の極」の宗教の埒内にとどまったということになる。この世界から離脱することを求めた秘儀祭祀はなかったとブルケルトは言う。しかし、プラトンは秘儀祭祀をそのような意味で理解したのではなかっただろうか？ 私は、この箇所におけるブルケルトの論述には率直には同意できないものを感じる。たしかに秘儀祭祀は現世肯定的だったが、それと同程度に来世をも肯定したのではなかっただろうか？ ブルケルトはここで過度に単純化しすぎているように思われる。秘儀祭祀とキリスト教の境界線はしばしば非常に曖昧だったはずだからである。

このことの裏返しにすぎないが、ここでのブルケルトは、キリスト教の死の側面をも過度に強調しすぎているように思われる。確かに、パウロのイエスの捉え方や洗礼の捉え方には、死の過度の強調が含まれていると言

11 Burkert: *Antike Mysterien*, p.33-34.

える意味合いはあるし、パウロとともに「墓堀人の宗教」というキリスト教の基調が整えられたと言える意味合いもあるだろう。おそらく、ある意味で、パウロとともにイエスの運動は「第一の極」の宗教から「第二の極」の宗教への移行を始めたと言える意味合いもあるかもしれない。言うまでもなく、パウロは「死は勝利にのみ込まれた。死よ、お前のとげはどこにあるのか」（「コリントの信徒への手紙一」15：54-55）と述べて、死に対する高らかな勝利宣言をしたかに見える。それに対して、秘儀祭祀は「死に対しては如何ともしがたい」と考える以外になかった。死について秘儀祭祀が与えることができるのは、「忘れろ」というアドバイスのみだった。「死を克服しようと試みる、堅固で、確固とした教義をもつ秘儀的な信仰は存在しなかった」¹²。

しかし、パウロは死と再生の教義を一体どこから得たのか？ パウロは、イエスの死と復活に倣おうとした。パウロはこの死と復活のドラマをアブラハムとイサクの物語りのうちに見出していた。パウロにとって、イエスの死と復活はイサクの死と復活の再現であった。それと同様のことをパウロは信徒にも体験させた。つまり、洗礼という入信儀式によって、信徒にもイエスの死と復活を追体験させようとした。こうした特異な洗礼観は正統的なユダヤ教には見出せないものなので、一体そのような洗礼観をパウロはどこから得たのかということがよく問題にされてきた。そして、そこには秘儀祭祀の密かな影響があるのだと想定する研究者も少なからずいた（ただし、実証されることは一度もなかったが）。しかし、そうした現実的な影響関係を想定する必要はないのかもしれない。ただ単に、パウロはアブラハムとイサクの物語りを徹底的に深化させることで、それを自身の教義や洗礼の中心に置いたのだと考えることも可能である。これはユダヤ教以外の異質な要素を顧慮することなく、パウロの斬新さをもっとも簡便かつ直截的に説明する仕方であるだろう。しかし、おそらくそのとき、パウ

12 Burkert: *Antike Mysterien*, p.34.

ロの思想は「第一の極」の核心をなす儀式性によって成り立ったのだと主張できる余地が出てくるのである。なぜなら、私の解釈では、アブラハムとイサクの物語りこそ「第一の極」の「宗教」の核心とも言うべきイニシエーションの儀式を飾ることのない原型において提示していると言えるからである¹³。パウロの観念的な教義の底にはイニシエーションの儀式性が透けて見えてくるのである。

これとは違った角度からアプローチしながら、同じような方向を目指すパウロ解釈も存在する。パウロを人類学者のヴィクター・ターナーのイニシエーション理論から理解しようとするシュトレッカーの解釈である¹⁴。いまはその細部に立ち入ることはできないが、そうした解釈が成り立つ余地は十分あると私は考えている。秘儀祭祀の影響があろうとなかろうと、パウロの教義の根底にはイニシエーションによる死と復活のドラマがつねに控えているからである。そしてそのようなドラマ的な観点からパウロはイエスの死を解釈し、それが彼の信仰の根源を形作っているからである。シュトレッカーのような解釈は十分に対象の本性に根ざしたものであって、冒険的な類比に基づくものではない。どのような仕方でアプローチするにしても、「第一の極」の要素を濃密に抱え込んでいた「放浪する霊能者」のパウロという事実は変えようがないからである。

すでに名前を挙げたデマリスもシュトレッカーに近い研究者であるようだ。彼らはイエスやパウロの活動を「第一の極」に位置づけて理解しようとする姿勢において一致している。それは、キリスト教が置かれた社会史的な文脈に置きなおして解釈しようとしてきたタイセンやシュテューゲマンなどの研究動向の一つの進化形であるようだ。『レリギオ』の構想を抱き

13 三上真司：『レリギオ 〈宗教〉の起源と変容』pp62..

14 Christian Strecker: Die liminale Theologie des Paulus(1999), Vandenhoeck & Ruprecht.

始めた当初の私には、そのような動向や関連性が見えていなかったのも、キリスト教についてはまったく標準的な理解にしたがって、それを「第二の極」に位置しているものとして扱った。しかし、新約聖書学の最近の動向を踏まえて改めてブルケルトの見解を読み直してみると、そのキリスト教の捉え方が、完成してしまったキリスト教の姿にあまりに囚われすぎていることは歴然としている。そして同様のことは『レリギオ』にも当てはまるのである。

さて、こうした弊害を正す目的でキリスト教における「第一の極」の具体例を取り上げてみたいのだが、次節ではその一例として福音書における「悪魔祓い」に注意を向けてみたい。「洗礼」を取り上げてよかったにちがいないが、「悪魔祓い」の方が「第一の極」との関連性を明瞭に示唆するに違いない。それは、一方で、「放浪する宗教家」が何よりも得意とする活動であった。他方で、福音書はイエスが悪魔祓いをする場面を少なからず伝えている。キリスト教が「第一の極」にどの程度帰属しているかを考える上で、この「悪魔祓い」ほど恰好のテーマはないのではないと思われるのである。

Ⅱ. 福音書内外の悪魔祓い

福音書の中で悪魔祓いを扱っている説話は六つある。マルコ福音書は、カファルナウムの会堂で汚れた霊をイエスが追い出す説話（マルコ1:21-28）、ゲラサの墓で暮らす人の説話（5:1-20）、シリア・フェニキアの女の娘の説話（7:24-30）、発作に苦しむ少年の説話（9:14-29）を含む。さらに、ルカ福音書は口をきけなくさせる悪霊についての説話（ルカ11:14）を収録しているが、それはマタイにもうけ継がれた（マタイ9:32-33）。説話以外にも、ルカ福音書にはイエスが何人かの女性（七つの悪霊にとりつかれ

ていたマグダラのアリアもそこに含まれる) から悪霊を追い出したことが要約的記述で述べられている (ルカ8:2)。その他にもそっけない形での言及が要約的記述の箇所に見出すことができる (マルコ1:34,39; 3:11-12, ルカ7:21)。さらには、「ベルゼブル論争」の根底にはイエスの悪魔祓いの活動がある (マルコ3:22ff; ルカ11:14)。

しかし残念ながら、その悪魔祓いの中身については具体的な記述がほとんどない。あたかも簡単な身振りと恫喝によってイエスが悪魔を退散させたかのように福音書は描いている。イエスの悪魔祓いが史実を踏まえた事実であったとしても、福音書の叙述はあまりに単純すぎてそのままの形では事実を忠実に伝えているとは信じがたい。具体的には、身体的な障害の除去の場合にはある種の薬草や治療法が使われたり、あるいは精神的な障害の場合には昔から伝わる癒しの技法や儀式的な手順があるのが通例であった。「黙れ。この人から出て行け」(マルコ1:25) と一喝して悪霊を追い出すイエスの描写には、イエスの超人間的能力が端的に示されている。そこには「神の子」イエスを称揚したいという福音書作者の思いが強く込められているのだろう。しかし、それだけにそこには作者の思い入れに基づく作為性が強く入り込んでいるはずだ、と懐疑的にならざるをえない。悪魔祓いというテーマは、ただでさえ今日の人間の目からすれば疑わしいものに映るのだが、こうした叙述は読み手の猜疑心を増大させることになるように思われるのである。

福音書の記述がどの程度単純化されたものであるかを考えるために、イエスと同時代の悪魔祓いの実例や現代の人類学者のフィールド・ワークと比較してみるという考えが当然浮かんでくる。後者は次節で扱うことにして、まず前者の資料を検討してみたいのだが、時代を一世紀に限定した場合の悪魔祓いを記録した文献は非常に少ない。こうした文脈でよく紹介されるテュアナのアポロニウスは、イエスと同時代人でしかもイエスと同じ

「放浪する霊能者」の流れを汲んでいるのでひととき興味深いのだが、フィロストラトスはその伝記を書いたのは3世紀初頭であり、少なからぬ脚色が施されているようであるし、しかも、フィロストラトスはアポロニウスの悪魔祓いを記述するにあたって福音者を手本にしたのではないかという疑義が出されているほどであるから¹⁵、あまり使用価値は高いとは言えそうもない。それを除くと、ヨセフスが伝えているエレアザロスの悪魔祓いがほとんど唯一の実例であるようだ。ヨセフスが実際に目撃した出来事は紀元67年から69年の間に起きたと想定されているが、その模様は以下の通りだった。

「私は同胞の一人のエレアザロスが、ウェスパシアスやその息子たち、千人隊長、その他の戦士たちが見ている中で、悪霊に取りつかれた男たちをその霊から解放したのを目撃したことがある。その治療は次のような仕方で行われた。エレアザロスが悪霊に取りつかれた男の鼻に指輪を近づける。その指輪には、ソロモンが述べ伝えたように薬草の根が一本仕込まれている。そして、男にそれを嗅がせ悪霊を鼻から追い出した。そしてすぐにその悪霊に取りつかれた男が倒れると、エレアザロスは、ソロモンの名を唱え、ソロモンが作った呪文を口にしながら、二度と人間の中に戻ってこないように悪霊に命じた。エレアザロスは、自分にはこのような治療能力があることを居合わせる人々に証明するために、水のいっぱい入ったコップあるいは鹽（たらい）を遠くない所に置き、そして悪霊に向かって、それをひっくり返せ、そして悪霊が男から去ったことを見物人に確信させよと命じた。すると、その通りのことが実際起こり、ソロモンの聡明さと知恵がはっきりと示されたのである」¹⁶。

15 Christian Strecker : *Die Wirklichkeit der Dämon*, in Martin Ebner et al.,(Hrsg): *Das Böse*, Neukirchener -Vluyt(2012),p.146.

16 Flavius Josephus : *Antiquitates Iudaicae*, 8.45-49. ただし、訳はコルマンの次の書物に拠った。Bernd Kollmann: *Neutestamentliche Wundergeschichten*(2011), Kohlhammer.p.48-9.

コルマンによれば、ある種の薬草の根がてんかんの治療に使われていたことは、古代晩期の（エジプト伝来の）魔術書に記載されているようであるし、また、アスクレーピオスの神域でも用いられていたという。また、根を指輪につけて嗅がせるという方法はガレノスの医学書に記されているという。要するに、かなり広く流布している治療法だったようなのだが、それをエレアザロスは悪魔払いに応用したのであろう。ソロモンに由来するとされる魔術書は各種出回っていて、あのクムランでも発見されている。エッセネ派が植物の根を治療に使ったことは良く知られているので、エレアザロスはエッセネ派に属する宗教家だったとコルマンは推測している。ヨセフスは広く流布していたソロモン流の魔術を紹介するための一例としてエレアザロスを挙げているにすぎないので、エレアザロスに類する悪魔祓い師は決して珍しい存在ではなかっただろう。マックス・ウェーバー流にユダヤ教・キリスト教を脱魔術化という観点から考えている人はいまだに少なくないと思われるが、神学的に洗練されたエリート層はともかく、一般の人間の間で魔術的なものが根強い人気を誇っていたことは疑いえない。魔術は一種の民間療法や伝統的経験則として近代初頭にいたるまで大きな役割を果たしていたのであるから。

しかし、問題はイエスとの比較である。イエスはエレアザロスとは違い小道具を一切用いなかったしソロモンの呪文を唱えることもなかった。これは大きな違いに見えるが、福音書の作者がそのような要素を記述から排除したという可能性も捨てきれないので、この点についてはカッコに入れておくしかない。こうした点は、福音書を歴史書としてどれくらい信頼しているのかという聖書解釈上の大問題についての自分なりの見通しを明確にした後でないと扱うことができないので、いまは福音書の記述をその通り受け取ることにはしたい。

もっとも、同じことはヨセフスの記述についても言えるので、福音書だ

けを特別視する必要はない。ヨセフスは、この悪魔祓いにおいてエレアザロスがどのような変化を蒙ったかを記していない。あるいは何も変化がなかったのかもしれない。これは、建前上は悪霊を追い出す行為なのだが、実は今日の「(てんかん) 治療」にかなり近い行為だったとすれば、エレアザロスに何の変化がなくとも不思議ではない。医者が治療中になるべく冷静にしているのと同じことである。しかし、悪霊を追い払うという行為が文字通りのものであったとするならば、エレアザロスに何の変化もなかったということは考え難い。そのときは、ヨセフスは記述を単純化したことになる。悪霊やソロモンに関わるという行為のためには、おそらくそれに相応しい態度が求められるからである。この点は、間接的ながら、福音書のほうが真相の一端を正しく伝えていると思われるのである。

「ベルゼブル論争」の箇所が一つの示唆を与えてくれる。この論争で興味深いことの一つは、その悪魔祓いの能力の高さが、イエスは悪魔と結託しているのではないかという疑念を呼び起こしたことである。身内の人たちは「あの男は気が変になっている」と言った (マルコ3:21)。「彼は汚れた霊に取りつかれている」 (マルコ3:30) と。福音書の作者はイエスにこうした非難に抗弁させて無効化しているが、ある意味で、「気が変になっている」という非難は当たっていたのではないだろうか？ 悪霊という日常の次元に姿を現すことがほとんどないものと交流するためには、それにふさわしく日常の次元から離脱することが求められる。日常の次元から離れて、悪魔と関わったり神と交流するためには、それに見合う非日常的な意識状態にならなければならない。おそらく「憑依 (spirit possession)」と呼ばれる状態に入り込むことが必須なのである。日常の次元にいる人々が、憑依状態にある人を指して「取りつかれている」とか「気が変になっている」と言ったとしても、それは無理解というよりは、むしろノーマルな反応というものだろう¹⁷。考えてみると、イスラエルの預言者たちは、

自由意志によりこのような状態に移行する能力に恵まれた人々だった。それは神の近くに移行するための行為だったが、それがために彼らは普通の人間から見ればたんなる「狂人」と扱われたのである（たとえばホセア9:7）。

この点については、ヨハネ福音書も参考になるだろう。そこで、たびたびイエスは狂っているのではないかという非難を浴びせられる。「あなたは悪霊に取りつかれている」（ヨハネ7:20）、「あなたはサマリア人で悪霊に取りつかれている」（8:48）、「あなたが悪霊に取りつかれていることが、いまはっきりした」（8:52）、「彼は悪霊に取りつかれて、気が変になっている」（10:20）。福音書の作者は、これらの非難をイエスの常識外れの言葉に関連づけている。それらは、次の一連のイエスの言葉に対するリアクションとして描かれている。「わたしの教えは神から出ている」（7:17）、「神に属する者は神の言葉を聞く」（8:47）、「わたしの言葉を守るなら、その人は決して死ぬことがない」（8:51）、「誰もわたしから命を奪い取ることはできない。わたしは自分でそれを捨てる。わたしは命を捨てることもでき、それを再び受けることもできる。これは、わたしが父から受けた掟である」（10:18）。しかし、これらの高揚した（文字通り神がかった）言葉は、福音書が描いているように学者たちのとの散文的な対話や論争の中で発せられた言葉というよりも、悪魔祓いに類する儀式的意識変様の状態で

17 それは「サムエル記上」が「預言する状態」と述べたものである。「主の霊があなたに激しく降り、あなたも彼らと共に預言する状態になり、あなたは別人のようになるでしょう。これらのしるしがあなたに降ったら、しようと思うことは何でもしなさい。神があなたと共におられるのです」（10:6-7）。つまり、神と関わるためには「別人」にならなければならないのである。そしてサウルは言われた通り預言する状態に陥る。「神の霊が彼に激しく降り、サウルは彼らのただ中で預言する状態になった。以前からサウルを知っていた者はだれでも、彼が預言者と一緒になって預言するのを見て、互いに言った。「キシユの息子に何が起こったのだ。サウルもまた預言者の仲間か」（10:10-11）。サウルが別人になってしまっただけで知人たちもすっかり驚いてしまったのである。これと同様のことが、イエスの変化を見た人間の間にも起こったに違いないのである。

発せられた言葉として考えたほうがしっくり来るのではないだろうか？儀式的に必要とされる言葉の一部として考えられたとき初めて、これらの言葉にその出生地が与え返されたことになるのではないだろうか？ 日常の次元から離脱して、もはや誰も死ぬことのない次元に入り込んだという意識状態に現にいるからこそ、イエスは、自分の言葉を遵守する者は「決して死ぬことがない」と断言できたのではないだろうか？ 「アブラハムが生まれる前から「私はある」」(8:58) というあの異様な言葉も、かつての預言者たちと同じ状態に達することができたという意識のうちにその本源をもっているのではないだろうか？ それらは、そのような意識状態の中で言われたのであれば、決して虚言とはいえない。文字通り真実を語っていることになる。また、「洗礼者ヨハネの生まれ変わりだ」、「エリアだ」、「昔の預言者のような預言者だ」といった人々の噂（マルコ6:14-15）も、突きつめるならば、イエスの悪魔祓いの意識変様に本源があるのではないかと思われるのである。

エレアザロスの悪魔祓いに戻ろう。あのヨセフスの記述で興味深いのは、悪魔祓いには何が必要なのかを簡潔に述べているからである。もう一度引用しよう。

「そしてすぐにその悪霊に取りつかれた男が倒れると、エレアザロスは、ソロモンの名を唱え、ソロモンが作った呪文を口にしながら、二度と人間の中に戻ってこないように悪霊に命じた」。

福音書にせよヨセフスにせよ、悪魔祓いはカリスマ的宗教家の単独の行為であるかのように描いているが、おそらくそれは単純化にすぎないし、むしろ歪曲に近い単純化ですらあるだろう。カリスマ的であるとはいえ、人間は所詮人間である。悪魔祓いに際しての彼の役割は媒体という手段になることである。そして神（あるいはそれに類する存在）の権威をもって

悪魔に臨み、悪魔を屈服させることである。エレアザロスは、最終的に、ソロモン―人間―悪魔というヒエラルキーを回復させる。このヒエラルキーは伝統的に受けつがれてきたヒエラルキーである。このヒエラルキーは、それを遺産として受けつぐ人々がいる限りで成り立つ価値観の体系である。したがって、悪魔祓いは、つねに何らかの価値観を共有している人々の共同体を前提している。エレアザロスにせよイエスにせよ、悪魔祓いは決して私的に行われることはない。公的な場面で、複数の人間が目撃している中で行われる。それは決して副次的なことではなく、悪魔祓いにとって本質的なことである。多くの人間が共有する価値のヒエラルキーが肯定され、そして悪霊に取りつかれていた人が再びそこに自分の居場所を見出せるようになるとき、その人から悪霊が離れた（つまり、「正常」になった）ことになるからである。悪魔祓いの成否を最終的に承認するのは、周囲で儀式を見守っている一般の人々なのである。

肝心なことは、祈祷師が悪を凌駕するには超人間的な権威を必要すること、そしてそのような権威に対する信念を、悪魔に憑かれた人のうちに再生させ、その場に居合わせたすべての人とともに共有させること、そしてその共同性に力を得て、悪魔を人間に従属する劣った存在にすぎないものとして放逐することだった。「エレアザロスは、ソロモンの名を唱え、ソロモンが作った呪文を口にしながら、二度と人間の中に戻ってこないように悪霊に命じた」という一文にはそうした要素がそろっている。ソロモンの権威が悪魔を屈服させたのである。それに対して、福音書の作者は、イエスが悪霊に命ずる場面をそこだけ独立させて描いているので、何かイエス自身の権威が悪を退散させたという印象を与えてしまうが、それはやはり単純化というものである。イエスもその悪魔祓いでソロモンの呪文に類することを口にしたのであろうことはかなりの確からしさをもって推測できるのではないと思われる。それは、何も、エッセネ派に珍重されたソロモンの呪文である必要はない。もっと素朴で無名な「アッパ」だけが登場

する文言であっても構わないし、もっと即興的なものであったかもしれない。先ほど、イエスの宣教と呼ばれているものにはそうした儀式性に関連するものがあるのではないかという想定に触れたが、イエスが悪魔祓いと神の国の到来を同時並行的な出来事として語っている次の箇所について熟考するときに、その想定におのずと新たな意味が与えられるようになるのではないだろうか？

「わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ」(ルカ11:20)。

ここでは、エレアザロスの伝統に則った悪魔祓いの活動とはおそらくまったく異質なことが述べられている。悪魔祓いも神もその意味を一変してしまうかのような活動なのである。神の国とは、何よりも、悪魔祓いの行為のうちで到来するものである。この活動において、盲人の目が開かれ汚れた霊に取りつかれた男女が浄められたように、いま貧しいものは豊かになり、いま飢えているものは満たされ、いま泣いているものは笑うようになるだろう。それこそが神の国の到来なのだ。神の国とは、ユダヤ人の宗教エリートたちが言い募るような終末論というよりは、まずこの悪魔祓いの活動において人々が変貌を遂げる出来事のうちに見て取ることができるものなのだ。悪魔祓いをどのように考えようと、それは神が悪魔を、善が悪を屈服させるドラマである。この悪魔の支配する世界において、善のリアリティーを体感させ信じさせるものがあるとすれば、それは何をにおいても神が悪魔を駆逐する悪魔祓いの行為の内においてであった。イエスにとって、悪魔祓いは、到来する神の国の原型だったのである¹⁸。

18 Christian Strecker: Jesus and the Demoniacs, in Wolfgang Stegemann et al.(Hrsg) : *The Social Setting of Jesus and the Gospel*, 2002, Fortress Press, p.127-8.

こうした「神の国」理解が画期的だったであろうことは想像に難くない。ユダヤ教の正統派にとって、神の観念はあくまでトーラー（モーセ五書）に代表される文書を学習することで得られるものであった。そこには、『レリギオ』の言葉を使えば、すでに「第一の極」を完全に脱却した「宗教」の姿がある。そこで支配的なのは、「第一の極」に由来する儀式的な要素を極力排斥するまったく新たな「宗教」理解である。それに比べれば、イエスの「神の国」の理解が端的に示しているように、イエスの「宗教」意識ははるかに儀式的意味合いが濃厚なものであり、依然として「第一の極」の内部に完全にとどまっているように見える。福音書の作者は、イエスをユダヤ教以上に精神主義的に描き、「第二の極」の先端に位置づけた。なぜそのようなことに立ち至ったのかを問い直してみたいと思ったことが、『レリギオ』の問題設定にもう一度立ち返ってみようと思い立った最深の動機なのである。

Ⅲ. 人類学的見解 ―― 舞台化の行為としての憑依

悪魔祓いの実態を知ろうとして、イエスの時代の資料を渉猟してもあまり多くは得られそうもないので、今日の人類学の研究に目を向けようと考えことは自然な流れである。しかし、この分野にはこの分野の流儀がありトレンドもある。しかも、イエスの活動を理解するヒントを得るためにという少し虫の悪い動機から人類学の文献に近づいても、2000年という膨大な時間の隔たりを無視するわけにはいかない。それに、現代の研究に限定しても対象となる地域が違えば、悪魔祓いや憑依の実態も違ってくる。憑依についての研究でターニング・ポイントとなったと評価されているクラパンザーノの論文は、憑依をできる限りその土地土地の特殊な文脈に即して理解することを求める¹⁹。おそらく、今日の人類学は一般化への安易

な傾向をかつて以上に戒め、フィールド・ワークの徹底を図ろうとしているかに見える。この論文のために、私は、悪魔祓いの儀式や（その核にある）憑依の現象をテーマに扱った代表的な論文を数点読んだが、そこでまず気づいたのは固定したモデルに極力囚われるなという警告を研究者たちが一致して強調していたことだった。

その代表例をマイケル・ランベックの内に見ることができる。彼の憑依を扱った論文は、憑依という現象を「自然主義化する (naturalizing)」理論傾向を真っ先に槍玉に挙げる²⁰。憑依とは、一見すると身体的レベルでの変化であり、まず生理的現象として理解されるべきであるという理解が支配的だったが、ある時期からはこれを文化現象として捉え直そうとする方向にトレンドが変わったのである。それと関連していることだが、憑依というと、その病理的な側面だけがクローズ・アップされがちだが、それは憑依の目につく一面にすぎない。「憑依は、病気と治療、対人関係、私的な経験、結婚、家族間の境界線の明確化、世代間の連続性、世界観、予言、社会に関する考え、道徳性、政治的プロセス、紛争の解決、神話、想像そして娯楽といった生活のほとんどすべてのエリアに入り込んでくることができる」²¹。にもかかわらず憑依を主に病気と関連づけてしまう従来の慣習を「医療化 (medicalization)」と呼んでランベックは批判する。

この点については、「てんかん」によく似た症状を示す悪魔憑きの現象についての経験がランベックにとってはモノを云っているようだ。1976年、ランベックのフィールド・ワークの主な舞台だったマヨット島(モザ

19 Vincent Crapanzano : Introduction, in Crapanzano et al. (ed.) : *Case Studies in Spirit Possession*(1977), John Wiley & Sons.

20 Michael Lambek: FROM DISEASE TO DISCOURSE : Remarks on the Conceptualization of Trance and Spirit Possession, in C.A. Ward(ed.): *Altered States of Consciousness in Healing Ceremonies* (1989), Sage, p.36.

21 Michael Lambek: FROM DISEASE TO DISCOURSE, p.45.

ンビーク海峡に浮かぶコモロ諸島の一つ)で新たな霊の出現が観察された。その霊に取りつかれた人は、トランス状態に陥り口から泡を吹いた。地元の人々はてんかんと類似性は認めたが、霊がてんかんの症状を真似ているのだというのだった。そして確かに、このトランスがてんかんと無関係であることは、霊に取りつかれた人が口から泡を吹くのが文化的に妥当とされる特定の機会においてだけだったということに明確に示されていた。特定の物質(白いシーツ)を見せられると泡吹きが止んだことも、これが器質的な障害によるものでないことを強く印象づけた。また本当にてんかんで苦しんでいる患者ともランベックは知り合いだったが、その患者はそのような特異な症状を見せることはなかった²²。要するに、このてんかんに似た悪魔憑きの現象は、それほど自然的な現象ではなかったし医療的なカテゴリーに括られるべきものでもなく、つまりは、社会的に生み出された現象だったのである。偏見がなければ容易に見て取れる現象の真相を見えなくしているのは、西欧人が培ってきた自然主義化や医療化というパースペクティブだったのである。おそらく、「自然主義化」や「医療化」が長らく疑われずに来たのは、この分野で自然科学的な(医学的あるいは生理学的な)パラダイムが支配的だったことを間接的に示しているように思われる。しかしながら、そうしたパラダイムを捨てて、彼らがそれにとって代わるパラダイムとして採用するのは何か? 彼らが拠り所にするのは「社会構築」の行為である。上の「てんかん」に似た症状が広がること自体が社会的な現象である。であるならば、それに対処しそれを根絶しようとする悪魔祓いの儀式も、それが社会的に構築された経緯に注目し、それを再現し、その社会のあり方そのものを解体していくという作業を経なければならない。社会的に構築されたものは、社会的に解体されなければならない。こうした観点から見られたとき、悪魔祓いの儀式やその中心にある憑依という行為には、きわめて抽象的な意味が潜んでいることが判明する。それは「社会を能動的に構成する…儀式」である²³。さらに言えば、

22 Michael Lambek: FROM DISEASE TO DISCOURSE, p.43.

それは、いったん社会的に構成されたものを解体し、それを再構築する行為ということになる。

もう少し具体的な例を取り上げてみよう。ランベックの先輩格にあたるブルース・カフェラーの悪魔祓いの要約的記述である。カフェラーの理論は、マーガレット・ミードの自我論を応用したものだが、ここでの興味はそこにはない。あくまで悪魔祓いの儀式の全体像を視野に収めたいという動機が主導的である。

儀式の記述に先立って、カフェラーは悪魔憑きの具体例を三つ示している（場所はスリランカ）。そのいずれの場合も、悪霊の犠牲になった本人に原因があるというよりも、調べていくうちに、その周囲の家族に問題があることが判った。本人に問題がある場合にはその原因を突き止めることは比較的容易なのであろう。そして、それにふさわしい医療や小規模な儀式で対処できるのだが、父親の職場に問題があったり死んだ叔母の供養が適切になされないまま放置されているような空気が一族内にあったり周囲の低いカースト出身者の住民が自分の家に敵意を抱いているというような、家族内や家族を超えたところに原因がありそうな場合には、悪魔憑きの原因を探し出すことがとても困難になる。そして、それに対する対処も

23 Michael Lambek: FROM DISEASE TO DISCOURSE、p.55. もっとも、この規定は憑依をパフォーマンスとして捉えたときの規定であり、ランベック自身はそうした規定の先に行こうとしているのだが、いまは残念ながらこの点に立ち入ることはできない。こうした憑依についての社会構成的な捉え方は、ターニング・ポイントを創り上げたクラパンザーノがすでににはっきりと打ち出していた。「憑依が提供するの、ある範囲の経験を明確化 (articulate) するための語法 (idiom) なのである。明確化 (articulation) ということで、私は、ある出来事を有意味にするために、その出来事を解釈する (construe) 行為、もっと良い言葉を使うならば、それを構築する (construct) 行為のことを意味している。明確化という行為は、ある出来事の受動的表象以上のものである。それは、本質的には、その出来事の創造なのである」(Crapanzano : Introduction,p.10)。

大規模な儀式にならざるを得ない。この原因究明が悪魔祓い師の最初の難関であるようだが、この点については省略する。

カフェラーは悪魔祓いの仕事を四つの段階に分けている²⁴。第一の段階は、患者と悪魔との結びつきを切り離すことにある。第二の段階は、悪魔に支配されていた世界を悪魔が従属的でしかない世界に変貌させること、患者の態度の変換をもたらすことである。第三の段階で、患者は、悪魔に媒介されることなく、元の社会的な他者と接触するように促される。最後に、周囲の他者が患者に対して悪魔に憑かれているという観方を変えることにも悪魔祓いは注力する。このプロセスの前半部分は、ほぼ患者の私的な世界に限定され、周囲の人間たち——しばしば二百名を越えることもある——は儀式に参加せず、おしゃべりやカード遊びに興じている。しかし、患者と周囲の人間の関わりが問題となる後半で彼らはこの儀式の場所を取り囲み、この儀式に参加することになる。患者の心的な態度の変容を求める儀式は、同時に、患者の世界を私的なものから再びもとの共同的な世界へと変容させる。心的な変容と世界の変容は同時進行的なのである。

いま前半・後半という言葉を使ったが、これは時間的な観点からすると決して正しい分け方ではない。実は、この儀式は夕刻に始まるのだが、真夜中頃まで「患者と悪魔の分離」という仕事に着手されることはないのである。まず患者は他者から分離され悪魔との接近が試みられる。悪魔に憑かれたプロセスを最初から再現するのである。患者はごく身近な親族以外の接触を絶たれた状態になり、悪魔に食事や花束を捧げる時に家族の手を借りるとき以外は、長時間、孤立状態に置かれる。悪魔に捧げる行為は何度も何度も繰り返される。悪魔にこの儀式の場に来臨していただくために

24 Bruce Kapferer: mind, self, and other in demonic illness: the negation and reconstitution of Self, in *American Ethnologist*, Volume 6, Issue 1 February 1979 February 1979, pp.124. 以下の本文の記述は、カフェラーの論文の124頁以下の要約である。

念入りかつ丁寧に悪魔に捧げる行為が繰り返されえる。真夜中に近づくにつれて「悪魔的な現実」が近寄ってくる。ドラムのますます早くなるテンポに合わせて踊り手たち（悪魔祓い師の集団）が目の覚めるようなダンスを披露する中、患者は自己を失い悪魔と一体化するようになる。悪魔が至るところに存在しているという偏在の感覚が自然と生み出され、患者は踊り手の中に、自分を苦しめている悪魔の姿を認める。ダンスの激しさが最高潮に達するこのときに患者は完全にトランス状態に陥り、憑依のままにダンスをするように期待される。しかしすべての患者が憑依状態に陥るとは限らないようだ。悪魔祓い師の方も、患者の病気に責任のある悪魔によって憑依状態に陥り、患者の悪魔的な現実を、身をもって生きるのである。

この真夜中の同一化のドラマが終わってようやく、悪魔と患者の分離の作業が行われる。患者が憑依の状態にある場合は、悪魔祓い師たちが患者の周りに群がって、悪魔がまた患者に入り込むことを妨げたり、患者の身体から悪魔を除去する。患者が憑依していない場合、同じことが憑依状態の悪魔祓い師によって引き受けられる。彼の中で神的存在が悪魔を祓うドラマが演じられ、彼の仲間の悪魔祓い師たちが悪魔の再訪を防ぎ、悪魔を身体から除去するのである。

この真夜中の激しい高揚したダンスは、患者のみならず最初は無関心だった人々（カフェラーは観客（audience）と呼んでいる）にも向けられているのである。彼らはいつしか儀式をぐるりと取り囲むようになり、悪魔祓い師や自失した患者と面と向き合う位置を占めるようになる。そして、それまでは患者の孤立し悪魔に憑かれた自己を否定する作業に従事していた悪魔祓い師は、患者の自己の再構成に向かう。そのためには聴衆の存在が不可欠なのである。

一方で、悪魔祓い師は、仮面をかぶって悪魔の役を演じ「言葉による知

恵比寿」という形の対話のプロセスを始める。「善良な人間」の役を演ずるもう一人の悪魔祓い師に対してあらゆる分野において凌駕しようとするのだが、結果はいつもきまって「善良な」人間の勝利に終わる。悪魔は醜態をさらし、その本性を暴露し、よろめきよだれをたらし放屁やゲップを繰り返す。先ほどまでは畏怖の対象だったものが、今や一転して、滑稽極まりないものとして嘲笑の対象となるのである。こういう形で、悪魔が人間に劣る存在であるということが誰の目にも明らかなこととして示されることで、通常の世界で支配的な「神-人間-悪魔」というあのヒエラルキーが復活する。それは観客たちの哄笑が証明しているのである。

他方で、悪魔祓い師は、やはり悪魔の姿のまま、ごく普通の日常の人々の役を次々と演じる。それは「軽はずみな若い女性だったり、若い男性と同性愛的な関係をもとうとする老人だったり、粗野な警官だったり、思い上がった役人だったり」するのだが、滑稽に類型化された一般の他者を演じることによって、悪魔祓い師は、憑依によって空白になった患者のうちに、他者の感覚を呼び戻す。誰もが主体としての「私」でありながら対象としての「私」であり、他者にとっての他者になりうるという他者感覚と表裏一体としての自己感覚を演劇的に呼び覚まそうとする。滑稽な場面を見て周囲の人間たちと笑いを共有することが、「われわれの関係 (We-relationship)」を実感させるのである。自分に可笑しく感じられることは、他人にも可笑しく感じられているのだという、社会生活にとって根本的な「観点の相互性 (reciprocity of perspectives)」が感情のレベルで回復されるのである。これで、悪魔祓いはその目標を達成することになる。安定した人間関係が保たれるには、自分に当てはまることは他人にも当てはまることだという「相互性」の感覚が何よりも大事である。それに基づく予期や期待があって、人間相互の関わりが遅滞なく行われる。どんな人間にもその周囲には大きな人間関係のジグソーパズルが構成されているものである。それを構成する巨大なパズルの一つのピースが欠け、全体の緊密な関

連性が弛緩し相互性に空隙が生じてくることで、その空隙に悪魔が忍び込んできたのだ。悪魔祓い師の仕事は、悪魔の恐ろしさと見えたものが実は滑稽なものにすぎないことを体感させ、それを人間たちに笑い飛ばさせるようにすること、そしてその笑いに患者自身をも引き込みその笑いを共有させ共同性の感覚を復興することにあった。結局、いかなる儀式においてもそうであるように、最終的に勝たなければならないのは、人間たちなのである。

以上は、カフェラーの記述を私が手短にまとめたものである。カフェラーは、スリランカの悪魔祓いについての先行研究をいくつか参照してそれらの「構造的形式的類似性」²⁵に敬意を表しているので、おそらくその最大公約数的な構造が描かれていると考えて良いだろう。もちろん、アフリカや中東のような別の地域に目を転ずれば、おのずと別の悪魔祓いの構造が得られるだろうが、そうした地域ごとに異なる儀式を包括的に比較・整理する試みはまた別の機会に譲るしかない。以下では、カフェラーの記述からいくつかの感想を引き出すことにしよう。

1. これはカフェラー自身が述べていることだが、この悪魔祓いの儀式は、ファン・ヘネップやターナーが描いた「イニシエーション」の儀式と多くの共有点をもっている²⁶。まず、周囲からの隔離があり、ついで特別な存在との接触があり（イニシエーションでは先祖の霊との、悪魔祓いでは悪魔祓い師との接触）、そして最終的には元の共同体への帰還がある。『レリギオ』でも述べたように私自身はモーリス・ブロックからイニシエーションの構造についての理解を得たが、ブロックがイニシエーションの本質としてとらえる「獲物からハンターへ (Prey into Hunter)」という変貌の図式は、この悪魔祓いの儀式にも見て取りことができる。つまり、最初は

25 Bruce Kapferer: mind, self, and other in demomnic illness, p.123.

26 Bruce Kapferer: mind, self, and other in demomnic illness, p.128.

悪魔に取りつかれ意のままにされる存在だったものが、最終的には悪魔を笑い飛ばし駆逐する存在に変貌を遂げるからである。ここには「儀式」というものの、あるいは「宗教」というものの原型が潜んでいるというブロックの主張を補強する具体例を悪魔祓いは提供してくれるように思われる。この儀式性は、第一の極の「宗教」の根深さに、狩猟時代にまでさかのぼる人間性の深い淵に來している。それは当然ながら福音書の随所にもその影響を及ぼしている。悪魔祓いはその一つの指標にすぎないのである。

2. しかし、悪魔祓いのテーマに戻ろう。この儀式の演劇的性格は誰の目にも明らかであろう。さらに言えば、悪魔祓い師の振る舞いは演技者そのものの振る舞いである。ブルケルトはギリシア悲劇の起源を犠牲儀式にまで遡らせたが、思うに、より大胆な一般化が可能であるのかもしれない。演劇一般が宗教的儀式にその起源をもつ、あるいは逆に言えば、宗教的儀式は一種の演劇だったという一般化が可能なのかもしれない。演劇と宗教的祭祀の同質性というテーマはニーチェの『悲劇の誕生』に根底をなすテーマだったと言えると思われるが、人類学者の中ですでにそのような見解を提唱する人がいたことを私は最近になって知った。ギルバート・マレイはすでに次のように述べていた。

「演劇とは、その起源においては、共同体の継続的生を確かなものにしたり、浄化されていない穢れや死者の怒りを防ぐための宗教的儀式であった」²⁷。

しかし、さらに鋭く、憑依と演技を結びつけたのだがジョン・ビーティーだった。

「憑依とは宗教的な作業の一種というだけではないし、霊的世界と折り

27 Gilbert Murray: Greek Drama, in *Encyclopaedia Britannica*, 1962ed., vol.7, p.578.

合いをつけそれに影響及ぼす一つの方法というだけではない。それは、また、それ自身固有の権利をもつ演劇的芸術の一形式なのである」²⁸。

今日でも演技者は役になりきるときに、ある程度は、「憑依」に近い状態にいると言えるだろう。悪魔祓い師は何よりも演技者なのではないか？ 神や悪魔に「なる」ことが原初の「演劇」のあり方だったのではないか？ それだけではない。先ほどの悪魔祓いの儀式の後半部分で見たように、聴衆自身が悪魔祓いの儀式に参加し、悪魔祓い師と一緒にあって、悪魔を追いつ出すという役割を果たしていたのではないだろうか？ 悪魔を追いつ出すとき、悪魔祓い師はある意味で神的存在を演じているが、それに和して悪魔を追いつ出す聴衆自身も神的存在になっているのではないだろうか？ このことはビーティーが引用しているジェーン・ハリソンの言葉に符合している。それはディオニューソス崇拝という特殊視されがちな宗教に関する言及なのだが、それは必ずしも特殊な宗教のあり方だったとは言えないのではないだろうか？

「演劇に対する真の衝動は、…ディオニューソスの宗教の根本的で、本質的に演劇的な確信、つまり、崇拝者は崇拝するだけでなく、神になりうるし、神でありうるという確信にあったということも少なくともありうるのである」²⁹。

カフェラーの悪魔祓いの儀式の記述では、神の存在は影が薄い。むしろ、悪魔祓い師と聴衆と患者が一体となり「われわれ (We)」を形成することが、最終的に悪魔を追いつ払っているように読むことができる。もちろんそこには霊的あるいは神的存在が付随していることは確かだろうが、儀式

28 John Beattie: Spirit mediumship as theatre, in *Royal Anthropological Institute News* 20(1977),p.2.

29 Ibid.,p.3.

の主体は「われわれ」である。「われわれ」が結束して悪を追い払っているのである。この図式は、“religio”の本源の意味「結びつける」に実によく適合しているように見える。これは、カフェラーあるいはスリランカの特種な事情によるものなのか、あるいはそれ以上の妥当性があることなのか、この点も継続されるべき課題ということにしたい。

3. 悪魔祓いの中心に憑依がある。儀式全体が演劇的であるならば、憑依は一種の演技であり、演劇性の核と言うべきものである。もっとも、その演技とは「まやかし」や「見せかけ」という意味に理解されてはならない。おそらく、日常一般の人間の行為も演技であるという以上でも以下でもない意味における「演技」なのである。人は家庭では親や子供の演技をし、学校では教師や生徒の演技をし、会社では社員や上司の演技をする。そういう役割を受け入れ、期待されるとおりの行為や思考活動を行っている。悪魔祓い師の活動もそれと類比的に考えられるだろう。彼は、神の世界と悪魔の世界と人間の世界を往復し、そのそれぞれで要求される演技を見事に切り替え行為として表出できる人間なのである。通常誰でもしている複数の演技の要請に応じて実行する能力をさらに極限にまで発展させることができる人間なのである。憑依とは、そうした複数の人格や神格や悪魔の役割を要請する複数の世界間を自由に行き来するために、すべてを白紙にする能力なのではないか？ すべてを無化し転倒させる能力なのではないだろうか？ たとえばランベックが次のように書いたときも、同じようなことが考えられていたと思われる。

「憑依は、自我と他者、生真面目さとコメディ、現実と幻想、そしてもっとも決定的なこととして、芸術と人生といった一連の対立概念の「自然な」差異に関する前提を…破ってしまうものである」³⁰。

悪魔祓いの儀式は、憑依を転回点として、悪魔の支配が廃棄され、神の(あ

30 Michael Lambek: FROM DISEASE TO DISCOURSE, p.52-3.

るいは「われわれ」の) 支配が肯定される逆転劇、あらゆる価値が転倒される逆転劇である。おそらく、このような価値の逆転を含まない悪魔祓いはないだろうし、これこそ悪魔祓いの本質をなすと言えるのである。ここで、以前、イエスの悪魔祓いの活動について述べたことが自ずと思い起こされるのではないだろうか？ イエスの言う神の国の到来は、悪魔祓いの儀式において実現するものである。神の国の到来とは、価値が転倒されるに至る時の到来である。その時が満ちるとき、盲人の目が開かれ汚れた霊に取りつかれた男女が浄められ、貧しいものは豊かになり、いま飢えているものは満たされ、いま泣いているものは笑うようになる。価値の逆転を告げるイエスのこうした一連の言葉は、悪魔祓いと憑依に関連させることで、もっとも理解しやすくなると思われるのである。

4. 悪魔祓いの最終目標は、患者をもとの人間世界に立ち返らせることである。その際、悪魔祓い師は、対話や寸劇や掛け合い漫才によって、人間間のあるべき関わり方をかなり判りやすく戯画的に示す。カフェラーはそれを、患者が「観点の相互性 (reciprocity of perspectives)」を回復するための演出だと捉えたことはすでに見た。誰もが主体としての「私 (I)」でありながら、他者から働きかけられる「私 (me)」である。誰もが自己でありながら、他者にとっての他者でもある。こうした自己と表裏一体であるものとしての他者に対する感覚があって、共同体における生活というものが可能となるのである。

そこにあるメッセージを福音書の命法の一つに言い換えようとするならば、「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」(ルカ6-31) を挙げるができるかもしれない。この一文は、これだけを切り離して「黄金律 (Golden Rule)」と呼ばれてキリスト教の倫理の根幹のようにしばしば言われるが、キリスト教の専売特許というものではないし、そもそもこれは倫理というようなものではないのかもしれない。そのことは、この一

文と意味的に同等のことをもっと散文的に言い換えている直後の箇所を読むときに感じられることである。

「自分を愛してくれる人を愛したところで、あなたがたにどんな恵みがあるだろうか。罪人でも、愛してくれる人を愛している。また、自分に良くしてくれる人に善いことをしたところで、どんな恵みがあるだろうか。罪人でも同じことをしている。返してもらうことを当てにして貸したところで、どんな恵みがあるだろうか。罪人さえ、同じものを返してもらおうとして、罪人に貸すのである」(ルカ6:32-34)。

これは倫理的な教訓(「…すべきだ」)を述べているのではなく、事実上誰もが行っていることを述べているにすぎない。罪人でも行っているのだから、ましてや、普通の人間は当然こういうことを行っている、という口調である。そして実際その通りであって、物の交換や金の貸し借りの際にこの原則が守られなければ、商業活動は成り立たないし、社会生活も成り立たない。シュテゲマンによれば、ここでは「相互性」の原則が踏まえられているという³¹。「相互性(Reciprocität)」とはもっとも基礎的な形態の商品交換のことである³²。経済活動の根本にある原則であるが、それをイエスは「愛」という行為に適用したのである。この適用には何ら驚くべきものはない。「愛する」という動詞は、古代の地中海世界においては、近代以降にそうってしまったような個人間の内面的な感情ではなかった。集団を一つにまとめる集団的な結びつき(group attachment)を意味する言葉であった³³。隣の家から与えられたものがあれば、それに応じた

31 Wolfgang Stegemann: The Contextual Ethics of Jesus, in Wolfgang Stegemann et al.(Hrsg) : *The Social Setting of Jesus and the Gospel*, 2002, Fortress Press, p.58.

32 E.W.Stegemann& E.Stegemann : *Urchristliche Sozialgeschichte*,1997,Kohlhammer, p.41.

33 Wolfgang Stegemann: The Contextual Ethics of Jesus, p.57.

ものを返す。それを怠って家と家の結びつきが壊れてしまわないように行為する。それが相互性の原則であり、それが「隣人愛」に基づく行為の典型である。「隣人愛」とは倫理的命題ではなく、相互性にもとづく行為であり生活規範である。シュテューゲマンが言い換えている言葉を使えば、「連帯 (solidarity)」のエートスである³⁴。

先ほど引用した「ルカによる福音書」の箇所には、あの名高い「敵を愛せ」という言葉も含まれている。

「敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にきなさい。悪口を言う者には祝福を祈り、あなたがたを侮辱する者のために祈りなさい」(ルカ6:27-28)

「あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。そうすれば、たくさんの報いがあり、いと高き方の子となる。いと高き方は、恩を知らない者にも悪人にも、情け深いからである」(ルカ6:35-)。

この「敵を愛せ」が「相互性」の原則の延長戦上にあるものとして理解されていたことは文脈的に明らかである。それは、いわば、一般化された「相互性」の原則なのである。「相互性」は、普通は、対等な者同士の間に成り立つ原則であるが、そうした限定を取り払って相互性が普通は成り立

34 Ibid.p.59.「連帯」という概念が古代世界の規範になっていたということはブルケルトにも指摘があった。『レリギオ』第4章を参照されたい。ちなみに、ここで私が依拠しているシュテューゲマンは、「敵を愛せ」という言葉はキリスト教独自の倫理などというものではなく、古代地中海世界に広く行き渡っていた「相互性」(あるいは「連帯」)のエートスという枠組みにとどまっていて、何ら斬新なものではないという主張を展開しているのだが、その主張には同意せざるを得ない。キリスト教にどれほどの斬新さがあるかについては、可能な限り懐疑的な方向で考えられるべきだと私には思われるのである。

たない人々にまで押し広げられるとき、「相互性」の原則は「恩知らずや悪人を愛せ」になり、「敵を愛せ」になるのである。

しかし、「敵」が誰のことを指しているのかが明確にならないと、「敵を愛せ」の意味も明確になることはない。敵・味方の区別が厳格に決まっている戦場でこの言葉を発するならば、おそらく即座の死は免れない。貧富の絶対的格差が存在し階級間に憎悪が支配しているような状況でも、憎しみを捨てて敵を愛しなさいということなのだろうか？ しかし、金持ちに対する敵意を隠さなかったイエスがそのようなことを言うだろうか？ 偽善者に関しても同じではないだろうか？ 金持ちや偽善者に対する憎悪の念はおそらく捨てるべきではないとイエスは考えたのではないだろうか？ だから、そうした人々を敵として念頭に入れたうえで、「敵を愛せ」の言葉をイエスが発したとはとても考えられないのではないか？ その言葉の受け取り手として考えられるのは、憎悪の念を抱く理由が十分あるにもかかわらず、憎悪を捨てるべきだとイエスが考える人々だったのではないか？ やはり、ここでも悪魔祓いの儀式を考えることが役立つのではないかと思われる。悪魔祓いがイエスの活動の中心にあるならば、それはイエスのどんな言葉とも関連づけられる潜在的可能性はあると考えるべきである。悪魔に憑かれた人は、まったくの孤立状態にあって世間一般の人間の憎悪に取り囲まれていると感じている。その孤立状態から救い出し相互性の感覚を復活させることに悪魔祓いの意義があった³⁵。その点については、

35 この「相互性」の感覚の回復は、疎外に苦しむ病者に対してのみならず、イエスの信託者たちにも再三説かれなければならなかっただろう。憎悪され孤立に苦しむという点で、悪魔つきの病者と信託者たちは同じ境遇にあった。なぜなら、信託者たちは、家族や家を捨てることで、同時の共同体の最大のタブーを破った者たちであり、そういう者として、常に周囲からの憎悪にさらされていたからである。一部の研究者たちが想定しているように、イエス運動が社会の最底辺からの運動だとするならば、イエスに従った者たちは、その最底辺の疎外された者たちと同じレベルに降り立ち、同じ苦痛を経験しなければならなかっただろう。そういう意味で、病者への言葉は、そのまま信託者にも向けられたと想定できるのである。

現代も古代も不変であるはずだ。悪魔祓い師は、最後にあるべき共同体との関わり方を示し、敵意に苛まれた人々をそこに立ち返らせることを使命とするのだから、悪魔祓い師はつねに、あるべき共同体との関わり方を示し、あるべき相互性の姿を語らなければならない。「敵を愛せ」はそのような文脈にとっても適合するように思われる。

このように悪魔祓い師イエスの活動に関連づけると意味が明瞭になる（と思われる）例をいくつか見てきた。それらは、福音書の作者の編纂作業を取り除いていくと、その先には悪魔祓いの活動が見えてくるのではないだろうか？「あの男は気が変になっている」（マルコ3:21）というイエスに投げつけられた言葉は、イエスの憑依状態を間接的に示唆していないだろうか？「貧しい人々は、幸いである。神の国はあなたがたのものである」等のドラマティックな逆転を告げるイエスの一連の言葉は、悪魔祓いに付きもののあの逆転劇を踏まえたものではないだろうか？そして「敵を愛せ」は、最終的に悪魔祓いの結果、病者に返し与えられるべき「（一般化された）相互性」の感覚なのではないだろうか？もちろん、このような関連性は、現時点では、たんなる想定域を出るものではない。想定以上のものが得られるとすれば、それは二つの条件が満たされたときである。それは、1) 憑依→逆転→あるべき相互性の回復というシークエンスが悪魔祓いの儀式にとって本質をなすということが示され、2) かつ、福音書のテキスト批判を通して、儀式性が福音書にとって本質的であることが示された後のことであるだろう。しかしながら、何よりも、すでに一度引用したあの言葉が、つねに確かな指針を提供してくれると思われるのである。

「わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ」（ルカ11:20）。